

Os chifres de Moisés: um estudo sobre Êxodo 34.29-30

The Horns of Moses: A Study on Exodus 34.29-30

Willibaldo Ruppenthal Neto¹

RESUMO

O presente artigo visa analisar o texto de Êxodo 34.29-30 a partir de uma das traduções possíveis, compreendendo a palavra hebraica קַרְנֵי como “chifres”. Estes chifres encontram pelo menos três interpretações possíveis: 1) os chifres seriam a arma de Moisés contra os anjos, que se opuseram à sua subida ao céu para receber a Torá; 2) os chifres seriam uma característica de uma máscara ritual, a qual Moisés teria utilizado; 3) os chifres seriam uma alusão ao bezerro de ouro, indicando que seria o próprio Moisés, e não o bezerro, o representante de Deus para o povo.

PALAVRAS-CHAVE

Moisés; Êxodo; Antigo Testamento.

ABSTRACT

This article aims to analyze the text of Exodus 34:29-30 from one of its possible translations, understanding the Hebrew word קַרְנֵי as “horns”. These horns have at least three different possibilities: 1) the horns could be weapons to Moses use against the angels that was opposed to his journey to get the Torah in Heaven; 2) the horns could be an feature in a ritual mask that Moses used; 3) the horns could be an allusion to the

¹ Mestrando do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Graduado em História pela UFPR e Bacharel em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná. Integrante da linha de Pesquisa Cultura e Poder e membro discente do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED).

golden calf, showing that was Moses and not the calf God's representative to the People.

KEYWORDS

Moses; Exodus; Old Testament.

Introdução

Certamente não é qualquer pessoa que fala face a face com Deus. Moisés, portanto, com quem Deus falava “face a face, como quem fala a seu amigo” (Êx 33.11), não era qualquer pessoa. Ele não era, portanto, somente um profeta de Deus – era *o seu profeta*, sendo quase a imagem de Deus visível para o povo de Israel. É bem provável que esta afirmação cause certo desconforto por parte do leitor – tornar um homem na imagem visível de Deus parece um tanto quanto idólatra. Não é à toa, portanto, que algumas traduções, como a Nova Versão Internacional alteram o texto de Êxodo 7.1: “O Senhor lhe respondeu: ‘Dou-lhe a minha autoridade perante o faraó, e seu irmão Arão será seu porta-voz’” (Êx 7.1, NVI).

Somente lendo versões mais literais, como a Almeida Revista e Atualizada, podemos perceber as palavras originais que foram evitadas: “Então disse o Senhor a Moisés: ‘Eis que te tenho posto por deus sobre Faraó, e Arão, teu irmão, será teu profeta’” (Êx 7.1, ARA). É evidente que Moisés não estava sendo divinizado. Ele não se tornou realmente um “deus” – não deixou de ser um ser humano –, mas o uso deste termo é importante porque Moisés se tornou uma *autoridade* sobre o próprio faraó (a autoridade máxima no Egito), o que justifica em parte a tradução da NVI. Porém, mais do que uma autoridade, Moisés serviu como representante tanto da *vontade divina* como do *poder divino*, diante de faraó, solicitando, em nome de Deus, que deixasse o seu povo ir, assim como demonstrando o poder de Deus por ações miraculosas. Talvez mais importante do que a autoridade mosaica sobre o faraó, porém, seja a existência de um mediador entre Moisés e o faraó, Arão, irmão de Moisés, que lhe serviu como “profeta” (segundo o texto).

1. Moisés e seu profeta

Arão não é somente o “porta-voz” (NVI) de Moisés, sendo a boca que se dirige a faraó, mas é também a mão pela qual as maravilhas são realizadas – é ele quem joga a vara para que se torne em uma serpente (Êx 7.10), é ele quem levanta a vara e transforma as águas do Nilo em sangue (Êx 7.20), enfim, é por meio dele que Deus realiza suas maravilhas, e é sua mão que executa as obras para que os egípcios vejam a mão de Deus e saibam que Ele é Senhor (Êx 7.5).

Mas, por que Arão se tornou “profeta” de Moisés? Segundo o texto de Êxodo 6, Deus havia escolhido Arão como porta-voz de Moisés pela dificuldade que este tinha para falar, uma vez que nem mesmo o povo de Israel lhe deu atenção: “Se os israelitas não me dão ouvidos, como me ouvirá o faraó? Ainda mais que não tenho facilidade para falar” (Êx 6.12). Aparentemente, portanto, a escolha de Arão foi uma solicitação de Moisés para que falasse a faraó: “Como o faraó me dará ouvidos, se não tenho facilidade para falar?” (Êx 6.30). Esta solicitação de Moisés aparece em Êxodo 4.10-16 como uma concessão divina, como um sinal a ele²:

10. Então disse Moisés ao Senhor: Ah, meu Senhor! Eu não sou homem eloquente, nem de ontem nem de anteontem, nem ainda desde que tens falado ao teu servo; porque sou pesado de boca e pesado de língua.

² Tal como demonstrado por Norman Habel, o chamado divino é usualmente apresentado em seis etapas, dentre as quais a sexta é o sinal: 1) confrontação divina; 2) palavra introdutória; 3) comissão; 4) objeção; 5) reafirmação; 6) sinal. Cf. HABEL, Norman. “The Form and Significance of the Call Narratives”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Vol. 77, 1965. p. 297-323 [298-301]. Este padrão serve para os chamados de Moisés (Êx 3.1-12), Gideão (Jz 6.11-17), Jeremias (1.4-10), Isaías (Is 6.1-13), e Ezequiel (Ez 1.1-3.11), cf. STACKERT, Jeffrey. *A Prophet Like Moses: Prophecy, Law, and Israelite Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 96. Fred Guyette, porém, demonstrou que alguns casos como os de chamados de Samuel e Elias não entram no padrão estabelecido por Habel. Cf. GUYETTE, Fred. “The Genre of the Call Narrative: beyond Habel’s model”, *Jewish Bible Quarterly*, Vol. 43, n. 1, 2015. p. 54-59. Também, como Brian Britt (BRITT, Brian. *Rewriting Moses: The Narrative Eclipse of the text*. London/New York: T&T Clark, 2004, p. 118) destaca, o chamado de Moisés se mostra diferente dos demais chamados proféticos (como Jeremias e Ezequiel), por duas razões: 1) rejeita a promessa divina (de ser a sua boca, no verso 13); 2) Deus concede parcialmente em relação ao pedido de Moisés, lhe conferindo um profeta (Arão).

11. E disse-lhe o Senhor: Quem fez a boca do homem? Ou quem fez o mudo, ou o surdo, ou o que vê, ou o cego? Não sou eu, o Senhor?

12. Vai, pois, agora, e eu serei com a tua boca e te ensinarei o que hás de falar.

13. Ele, porém, disse: Ah, meu Senhor! Envia pela mão daquele a quem tu hás de enviar.

14. Então se acendeu a ira do Senhor contra Moisés, e disse: Não é Arão, o levita, teu irmão? Eu sei que ele falará muito bem; e eis que ele também sai ao teu encontro; e, vendo-te, se alegrará em seu coração.

15. E tu lhe falarás, e porás as palavras na sua boca; e eu serei com a tua boca, e com a dele, ensinando-vos o que haveis de fazer.

16. E ele falará por ti ao povo; e acontecerá que ele te será por boca, e tu lhe serás por Deus. (Êx 4.10-16, ACRF)

Não é nenhuma novidade a possibilidade das expressões “pesado de boca” e “pesado de língua”³ serem referências a uma dificuldade de fala⁴ (gagueira, por exemplo) ou à dificuldade de falar o hebraico⁵. O que realmente

³ As expressões לָשׁוֹן כָּבֵד (*kvad lashon*), “pesado de língua” e כִּבְד־פֶּה (*kvad peh*), “pesado de boca”, não são claras, mas possivelmente são referências a um problema de fala ou mesmo uma referência a lábio leporino e fenda palatina, como defendeu S. Levin. Cf. LEVIN, S. “The speech defect of Moses”, *Journal of the Royal Society of Medicine*, Vol. 85, October 1992. p. 632-633.

⁴ Segundo a tradição do Alcorão (Sura 20:26-29), após Moisés pedir que seja tirado o nó de sua língua, Alá lhe cura. No Êxodo, porém, apesar de ser possível a interpretação de uma dificuldade de fala, Moisés não pede para ser curado, nem é curado. Cf. SHELL, Marc. “Moses’ Tongue”, *Common Knowledge*, Vol. 12, n. 1, Winter 2006. p. 150-176 [153]. Luzzatto argumenta, através deste fato, que o problema seria de caráter linguístico e não físico, pois Deus o curaria se fosse o caso, assim como Benno Jacob, que lembra que Deus não respondeu à reclamação de Moisés com uma promessa de cura. Cf. TIGAY, Jeffrey H. “‘Heavy of Mouth’ and ‘Heavy of Tongue’ On Moses’ Speech Difficulty”, *Bulletin of American Schools of Oriental Research*, No. 231, Oct. 1978. p. 57-67 [61]. R. Simon (*Exod. Rabbah* III.15) defende que houve promessa de cura por parte de Deus, mas é uma interpretação forçosa.

⁵ Como lembra Jeffrey H. Tigay (1978, p. 60), as duas interpretações mais frequentes e mais antigas são as de que seria: 1) um impedimento de fala; 2) um problema linguístico. Sigmund Freud entende Moisés como egípcio, de tal forma que esta expressão é uma forma de se referir “ao fato de Moisés ser de língua estrangeira, incapaz, pelo menos no início (...) de comunicar com eles sem o auxílio de um intérprete” (FREUD, Sigmund. *Moisés e a religião monoteísta*. Lisboa: Guimarães Editores, 1990, p. 51). Mesmo que Moisés fosse hebreu, tendo sido criado pelos egípcios na corte, é provável que tivesse dificuldades em falar hebraico. Esta teoria já era defendida por Rashbam no século XII. Cf. TIGAY, J. H. ‘Heavy of Moyth’, p. 57.

chama atenção no texto é o fato de novamente, aqui, aparecer a palavra “deus” como referente a Moisés. Desta vez, porém, Moisés não é indicado como “deus” para faraó, mas antes “deus” para Arão. Arão, no entanto, não é descrito como “profeta”, mas antes como “boca” de Moisés, restringindo sua importância a transmitir o que Moisés lhe dissesse. É evidente que também aqui Moisés não é divinizado, mas é “deus” enquanto aquele pelo qual o profeta se torna “boca”, transmitindo sua mensagem.

2. O rosto de Moisés

Em nenhum dos casos citados Moisés aparece como tendo sido divinizado, como sendo um ser superior, tendo sido apontado como “deus” simplesmente por ser a imagem (faraó) e a voz (Arão) da divindade. Na realidade, no segundo caso, a indicação de Moisés como “deus” chega a ser o resultado de uma carência sua⁶, de sua dificuldade na fala⁷, que lhe faz necessitar de uma “boca”, ou, em outros termos, de um “profeta”. Esta dificuldade, porém, lhe confere caráter especial, tal como Brian Britt destaca, de modo que “paradoxalmente lhe *confere* seu papel, chamando atenção para seus escritos e elevando-o acima do status de profeta ordinário”⁸. Mesmo assim, porém, algumas interpretações posteriores, tanto de vertentes judaicas rabínicas como outras helenísticas, perceberam

⁶ Filo e Flávio Josefo apresentam outra perspectiva, seguindo a ideia de que aqui seria “um caso da humildade de Moisés em face à majestade divina” (BRITT, 2004, p. 117). Segundo Filo (apud BRITT, 2004, p. 117), Moisés se declarou “fraco de boca e lento de língua” por ter considerado a eloquência humana como estupidez comparada a Deus, agindo com humildade. Não teria sido, portanto, uma carência sua, senão uma postura cautelosa como lhe era natural. Cf. também a versão de Flávio Josefo, *Ant. Jud.*, IV. Cf. Êx 3.11; Nm 12.3.

⁷ Uma lenda judaica conta que Moisés queimou a língua com carvão quente quando era criança e permaneceu a vida toda com impedimentos na fala em decorrência disto. Cf. TIGAY, J. H. ‘Heavy of Mouth’, p. 57.

⁸ BRITT, 2004, p. 118. Cabe se destacar que a Lei de Moisés (*Torá*) teve e ainda tem valor superior aos profetas dentro do judaísmo. A respeito da relação entre o Pentateuco (*Torá*) e os profetas, cf. NIHAN, Christophe. “Moses and the Prophets’: Deuteronomy 18 and the Emergence of the Pentateuch as Torah”, *Svensk Exegetisk Årsbok*, Vol. 75, 2010, p. 21-55; OTTO, Eckart. “Torah and Prophecy: A Debate of Changing Identities”, *Verbum et Ecclesia*, Vol. 34, 2013, p. 1-5.

nestes textos (principalmente Êxodo 7.1) uma afirmação da divinização de Moisés. Moisés, de alguma forma, seria não somente homem, mas também “deus”. Mas, como estas interpretações foram tão longe? Como chegaram a uma interpretação deste texto de modo tão literal? A explicação para tais afirmações é a conexão destes textos com outro, muito mais problemático, de Êxodo 34.29-30:

29. Ao descer do monte Sinai com as duas tábuas da aliança nas mãos, Moisés não sabia que o seu rosto resplandecia por ter conversado com o Senhor.

30. Quando Arão e todos os israelitas viram Moisés, com o *rosto resplandecente*, tiveram medo de aproximar-se dele. (Êx 34.29-30, NVI, grifo nosso)

Quando Moisés desce do Monte Sinai com as tábuas da Lei, está irreconhecível, tendo o rosto transformado pelo contato que teve com Deus. O termo hebraico utilizado para descrever a transformação no rosto de Moisés é *קָרַן*, uma palavra que pode ter dois sentidos de tradução: pode se referir à *luz*, vindo a ser traduzida como “seu rosto resplandecia”, ou pode ainda se referir a *chifres*, vindo a ser traduzida como “de seu rosto brotavam chifres”⁹.

A ideia de que haveria uma referência a chifres brotando da cabeça de Moisés foi seguida por Jerônimo, que traduziu o termo valendo-se da palavra latina “*cornuta*”¹⁰, o que deixou a interpretação bastante conhecida no mundo latino. Acontece, porém, que devido à percepção de algumas divindades pagãs cornudas como demônios, principalmente durante o cristianismo primitivo (especialmente o deus Pã)¹¹, além de uma

⁹ Como lembra Walter Moberly (MOBERLY, R. W. L. *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34*. Sheffield: JSOT Press, 1983, p. 108), apesar de filologicamente ser mais provável “chifres”, o contexto aparentemente demanda a ideia de “luzes” (“brilhar”).

¹⁰ “*cumque descenderet Moses de Monte Sinai tenebat duas tabulas testimonii et ignorabat quod cornuta esset facies sua ex consortio sermonis Dei*” (Êxodo 34.29, Vulgata).

¹¹ A identificação de Satanás com Pã tem força tanto no cristianismo primitivo, com a satanização dos deuses pagãos, que passam a ser vistos como demônios pelos cristãos, mas também no período moderno, com o aumento da popularidade do neopaganismo.

tradição de conexão entre Satanás e o bode, que remonta ao texto de Levítico 16¹², pode-se dizer que ter chifres não é considerado algo bom para os cristãos. Não foi à toa, portanto, que a tradução de Jerônimo serviu como fonte de inspiração para representações de caráter antissemitico ao longo da história. Por outro lado, a interpretação de Moisés portando chifres é “compartilhada por uma corrente dentro da tradição judaica”¹³, ou seja, não é necessariamente negativa. Nesta tradição judaica, portanto, de modo muito diferente da perspectiva cristã tradicional, os chifres possuem um caráter bastante positivo, elevando Moisés, de modo quase literal – afinal, trata-se de uma tradição judaica a respeito da subida de Moisés até o céu, primeiramente indicada por Rimon Kasher¹⁴.

3. A luta de Moisés com anjos no céu

Inúmeros textos, tanto da literatura agádica quanto da literatura mi-dráshica relatam – com relatos detalhados e dramáticos – os acontecimentos que cercariam a recepção da Lei por parte de Moisés. Nestes relatos, não somente muitos elementos da cosmovisão e mística judaicas são representados, tais como os dois firmamentos – o paraíso e a Gehena –, que a obra Gedullat Moshe apresenta, como ainda muitas histórias a

Hoje, a incorporação dos chifres na imagem de Satanás apenas remonta levemente a Pã, uma vez que incorpora ainda outros símbolos importantes que lhe ultrapassam, tais como o tridente (relacionado a Poseidon/Netuno).

¹² Em Levítico 16 é apresentado o ritual do dia da expiação, onde um bode era ofertado “para o Senhor” (לַיהוָה) e outro “para Azazel” (לְאַזָּזֵל). Apesar do judaísmo (e cristianismo) terem percebido em Azazel uma representação de um demônio ou mesmo de Satanás, não é impossível que tenha sido uma referência primitiva ao próprio Deus, como indicado por Aron Pinker. Cf. PINKER, Aron. “A Goat to go to Azazel”, *Journal of Hebrew Scriptures*, Vol. 7, Article 8, 2007. p. 2-25. Sobre as diferentes interpretações a respeito de Azazel neste texto, cf. RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. “As interpretações de Azazel em Levítico 16”, *Revista Ensaios Teológicos*, Vol. 2, N. 1, jun/2016. p. 11-29.

¹³ SANDERS, Seth L. “Old Light on Moses’ shining face”, *Vetus Testamentum*, Vol. 52, n. 3, 2002. p. 400-406 [405].

¹⁴ KASHER, Rimon. “The Mythological Figure of Moses in Light of Some Unpublished Midrashic Fragments”, *The Jewish Quarterly Review*, 88, Nos. 1-2, July-October, 1997. p. 19-42.

respeito do próprio Moisés são contadas. Dentre as várias histórias, a Ascensão ao céu para recepção da Lei é particularmente importante e, nestes relatos, um elemento marca presença em inúmeros casos: a disputa entre Moisés e os anjos. Apesar da associação entre Moisés e os anjos nem sempre estar relacionada a uma disputa¹⁵, pode se apresentar neste sentido em mais de um caso e mesmo mais de uma forma. Assim, segundo o midrash Tanhuma, Moisés teria discutido com os anjos¹⁶, enquanto segundo outros textos, a disputa teria um aspecto de luta física. Algumas fontes midráshicas, portanto, descrevem “uma confrontação física entre Moisés e os anjos durante sua jornada ao céu para receber a Torá”, como indicou Kasher¹⁷.

Apesar de alguns textos apresentarem a luta entre Moisés e os anjos com termos referentes à “subjugação” (raiz: עָלָי), “luta” (raiz: שָׁשָׁ) e mesmo à “derrota” (raiz: נָצַח) que Moisés impôs aos anjos, o uso da raiz נָגַח é particularmente importante: “ontem Moisés feriu [נָגַח] eles [anjos] e agora eles lhe temem”¹⁹. Como bem lembra Kasher, esta raiz tem um sentido de “chifrar” e é utilizada “tanto literalmente (chifrar com chifres), ou metaforicamente (derrotar um inimigo)”²⁰. Em ambos sentidos, portanto, se pode ver exemplos de נָגַח na Bíblia: literalmente²¹ e metaforicamente²². Na literatura midráshica esta raiz é utilizada para representar tanto disputas entre animais²³ como entre humanos²⁴: “Assim como um boi fere com seus chifres, este povo [Israel] fere com

¹⁵ Há textos como Sifrei Deuteronômio (Deut) 306 no qual fala-se na “mistura” com anjos, animais e serafim, sem nenhuma menção a disputa de qualquer tipo. Kasher indica ainda outro texto: *Yalqut Makhiri* de Isaías 6.2.

¹⁶ Tanhuma (Tanh), *Ha'azinu* 3; Deuteronômio Rabbah (Rab) *Ha'azinu*.

¹⁷ KASHER, 1997, p. 21.

¹⁸ Esta é a raiz utilizada na descrição da luta entre Jacó e o “homem” em Gênesis (Gen) Rab 73.3.

¹⁹ TanhB, *Ki Tissa'* 13, Êxodo (Ex) Rab. Tradução: KASHER, 1997, p. 22.

²⁰ KASHER, 1997, p. 23.

²¹ Ex: Êx 21.28-32; Dn 8.4. Cf. Dt 33.17; 1 Rs 22.11; Ez 34.21.

²² Cf. Sl 44.6; Dn 11.40.

²³ Como por exemplo na disputa entre Judá e José, apresentada como a luta de um leão com um boi (TanB, *Wa-Yiggash* 6). É evidente que, neste caso, somente um dos animais (boi) possui chifres.

²⁴ No mesmo texto mencionado na nota anterior (TanB, *Wa-Yiggash* 6), também se fala do confronto entre Judá e José como reis.

suas orações”²⁵. No primeiro caso, o termo geralmente é utilizado em relação a animais com chifres tais como bois, carneiros, bodes, búfalos e mesmo o behemoth (muitas vezes traduzido como hipopótamo²⁶). Particularmente importante, porém, é um manuscrito²⁷ que, estando parcialmente inédito, é trazido à tona por Kasher, no qual o termo apresenta o próprio Moisés como lutando com seus chifres:

[...] Então Moisés reuniu forças e orgulho e ficou e se fortaleceu [...] E uma *coroa* apareceu na cabeça de Moisés e *chifres* nasceram em sua face, como diz na Escritura, ‘E Moisés não sabia que a pele de seu rosto tinha chifres’. E o Santo, abençoado seja ele, sentou em seu trono e se alegrou grandemente em como o *cordeiro* estava ferindo o leão. [...] Então Moisés começou a feri-los como um *boi* lutador [*ngh*]. [...].²⁸

Neste texto há diversos elementos importantes, dentre os quais se destaca a menção e interpretação de Êxodo 34.29-30 mediante a compreensão do termo קַרְנֵי como “chifres”. Estes chifres não são somente mencionados no texto como tendo crescido do rosto de Moisés, como ainda se relacionam a outros elementos trazidos à tona no relato, tais como a *coroa*, o *cordeiro* e o *boi*. Tanto o cordeiro como o boi são animais que, evidentemente, possuem chifres e utilizam os mesmos em seus combates. No relato, porém, parece que o cordeiro é utilizado como símbolo da aparente fraqueza de Moisés frente aos anjos (por ser humano), enquanto o boi representa a força que demonstrou, superando os anjos no confronto. É evidente, portanto, que o texto pode ter se referido a Moisés ferindo (נִגַּח) os anjos metaforicamente, utilizando os animais como figuras de comparação.

Um *piyyut* aramaico, porém, é evocado por Kasher para destacar a possibilidade de uma literalidade do texto: “E eu [Deus] fixei luzes/chifres [קַרְנֵי] de glória em sua cabeça para que se um anjo apareça, você [Moisés] possa combater contra ele”²⁹. Neste texto fica evidente não

²⁵ Tanhuma, *Balaq* 3.

²⁶ Nem sempre este é o caso, como se pode ver na nota 22.

²⁷ MS Oxford, Bodl. Or. 135.

²⁸ KASHER, 1997, p. 25.

²⁹ KASHER, 1997, p. 26.

somente a literalidade dos chifres como ainda se compreende קַרְנֵי como “chifres” ao invés de “luzes”. A isto ainda se acrescenta a relação da coroa para com os chifres, uma vez que tanto os “chifres” como as luzes e “glória” descritas podem se relacionar às características de uma coroa colocada por Deus na cabeça de Moisés, que lhe serviria tanto como elemento de realeza como proteção. Deste modo, portanto, tal como destacado por Kasher e retomado neste artigo, é evidente que “os judeus também tinham uma tradição segundo a qual Moisés tinha chifres, os quais utilizou em seu confronto contra os anjos”³⁰.

4. Uma máscara ritualística

Mas, se havia uma tradição judaica dos “chifres” de Moisés, qual teria sido a causa desta? Ou, em outras palavras, o que teria levado os judeus a verem chifres na cabeça de Moisés? Neste aspecto, há um intenso debate teológico com explicações bastante divergentes, dentre as quais uma merece destaque: seguindo a indicação de Hugo Gressmann, muitos estudiosos³¹ entenderam que Moisés teria uma máscara ritual, muito semelhante às máscaras das religiões primitivas. Se tais autores estiverem corretos, é bem possível (e até provável) de se pensar esta máscara tendo chifres. Os chifres, diferente da percepção cristã, estavam presentes na iconografia do Antigo Oriente Próximo como meio de expressar “a força e o poder de um Deus ou de um rei representando-o”³².

Nesta perspectiva, a aparição dos chifres (Êx 34.29-30) enquanto máscara teria relação com o “véu” o qual Moisés passou a usar após o ocorrido, segundo Êxodo 34.33-35. O problema para se definir esta perspectiva, porém, é que surgiram diversas interpretações sobre a máscara de Moisés. Deste modo, K. Jaros imaginou uma máscara de couro, e T. B. Dozeman, que levou a teoria adiante em um artigo recente, imaginou

³⁰ KASHER, 1997, p. 27.

³¹ Alguns exemplos, que não tomaremos no texto, são: A. Jirku, K. Jaros e E. Auerbach.

³² RÖMER, Thomas. *The Horns of Moses: setting the Bible in its historical context*. Paris: Collège de France, 2013, 6. Não é impossível de se pensar Moisés enquanto rei, uma vez que há, na tradição judaica, a perspectiva segundo a qual ele foi coroado pelo próprio Deus. Deste modo, é o “rei que representa o seu deus” de modo ideal.

duas máscaras: uma máscara de encobrimento, o “véu”, e outra máscara de concretude, as “luzes”³³. A máscara, tendo ou não chifres, seria uma forma de diminuir a própria imagem de Moisés e de torna-lo ainda mais adequado em sua função como representante de Deus. Retomando a ideia de S. Dean McBride a respeito da “autoridade transcendente” de Moisés³⁴, Dozeman indica que, diferente dos heróis judaicos valorizados por suas personalidades e carisma – tais como Sansão e Davi –, Moisés estaria sendo valorizado por se ocultar, por meio de uma máscara, a fim de que Deus seja revelado. Deste modo, pode-se afirmar com todas as letras que “Deus é o herói na vida e ensinamento de Moisés”³⁵. Este velamento, porém, é elevação, uma vez que as palavras de Moisés, por trás das máscaras, tornam-se as palavras de Deus: é diferente, por isso, de toda outra palavra inspirada (Profetas e Escritos), que não passa de interpretação sobre esta palavra divina³⁶. As máscaras, portanto, segundo Dozeman, tornam-se os próprios meios pelos quais se dá a “autoridade mosaica na Torá”, tal como indicado já no título de seu artigo³⁷.

5. Moisés e o bezerro de ouro

Além da máscara ritual, outra explicação possível para a presença de chifres em Moisés seria a própria importância dos chifres no simbolismo em relação aos animais bovinos. Assim como Jack M. Sasson demonstrou que é possível perceber um “simbolismo bovino” como pano de fundo de toda a narrativa do Êxodo³⁸, Walter Moberly indicou a possibilidade dos chifres de Moisés serem uma espécie de demonstração divina de que Moisés seria o que o povo pretendia no bezerro de ouro³⁹.

³³ DOZEMAN, Thomas B. “Masking Moses and Mosaic Authority in Torah”, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 119, n. 1, 2000. p. 21-45 [29].

³⁴ McBRIDE, S. Dean. “Transcendent Authority: The Role of Moses in Old Testament Tradition”, *Interpretation*, vol. 44, 1990. p. 229-239.

³⁵ DOZEMAN, 2000, p. 29.

³⁶ DOZEMAN, 2000, p. 30.

³⁷ DOZEMAN, 2000.

³⁸ Cf. SASSON, Jack M. “Bovine Symbolism in the Exodus Narrative”, *Vetus Testamentum*, Vol. 18, Fasc. 3, Jul. 1968. p. 380-387.

³⁹ MOBERLY, 1983, p. 46.

Ambos os autores, de fato, relacionam o relato dos “chifres” em Êxodo 34.29-30 com o relato do bezerro de ouro, em Êxodo 32.1-8.

Esta perspectiva aproxima os textos de modo que valoriza o fato de serem partes de um mesmo relato. Deste modo, a indicação de chifres, segundo Moberly, seria “um claro eco do bezerro, e se constitui como um ousado paralelismo de Moisés com o bezerro”⁴⁰. Ora, como bem indicado por Thomas Römer, “podemos levar isto adiante e pensar se Moisés tomou o lugar do bezerro de ouro, do boi, cujos chifres são característicos”⁴¹. Ora, se pelo lugar do bezerro queremos dizer a mediação entre os homens e Deus, a resposta deve ser positiva, pois “Moisés era o mediador visível entre Yahweh e Israel”⁴². Se entendermos o lugar do bezerro como a representação de Deus, porém, devemos ter cautela na resposta: apesar de ser seu principal representante, Moisés não pode ser tomado como representação de Deus, ao qual não se deve nem se pode representar.

Considerações finais

É evidente que não há consenso quanto ao significado original de קָרָן em Êxodo 34. Segundo suas próprias perspectivas e argumentos, pode-se ver nesta palavra os sentidos de “raios de luz”⁴³, de “desfiguramento” do rosto de Moisés⁴⁴, ou ainda de “chifres”. Independentemente do significado do termo, porém, este texto serve como demonstração da peculiaridade de Moisés de um modo único na Bíblia Hebraica⁴⁵,

⁴⁰ MOBERLY, 1983, p. 109.

⁴¹ RÖMER, 2013, 6.

⁴² RÖMER, 2013, 6.

⁴³ Esta perspectiva foi defendida por diversos autores, dentre os quais destacaram-se Brevard Childs e Umberto Cassuto. Também o artigo de Julian Morgenstern (MORGENSTERN, Julian. “Moses with the Shining Face”, *Hebrew Union College Annual*, v. 2, 1925. p. 1-27) é importante, até porque enfatiza a tradição do rosto iluminado de Moisés como uma parte do desenvolvimento de uma lenda judaica que encontrará na literatura agádica sua expressão posterior.

⁴⁴ Cf. PROPP, William H. “The Skin of Moses’ Face – Transfigured or Disfigured?”, *The Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 49, n. 3, July 1987. p. 375-386.

⁴⁵ HARAN, Menahem. “The Shining of Moses’ Face: A Case Study in Biblical and Ancient Near Eastern Iconography”, In: BOYD BARRICK, W. et al (eds.). *In the*

servindo como mecanismo de exaltação de Moisés como o grande intermediário entre Deus e seu povo. É justamente por isso que os “chifres” possuem caráter especial na tradição judaica – afinal, não servem somente para se perceber Moisés a partir de seu contexto do relato do Êxodo no Antigo Testamento, quando o povo ainda estava conhecendo o seu Deus, mas também para se perceber o destaque que Moisés teve dentro do judaísmo helenístico⁴⁶ e mesmo da visão dos demais povos sobre o judaísmo⁴⁷.

De profeta de Deus, Moisés é elevado à categoria daquele que luta com anjos e cujo corpo se transforma como resultado de sua relação com Deus e de seu papel como mediador entre o humano e o divino. Os chifres de Moisés, portanto, não lhe denigrem a imagem – pelo contrário, lhe elevam até o céu, servindo como uma verdadeira coroa. Não é de se surpreender, portanto, que a transfiguração de Jesus Cristo, iluminado, terá Moisés a seu lado⁴⁸, assim como a glória de Moisés será retomada por Paulo em 2 Coríntios 3.7-18⁴⁹.

Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström. Sheffield: JSOT Press, 1984. (JSOTSup, 31), p. 159-173 [159].

⁴⁶ Cf. RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. “A imagem de Moisés no judaísmo helenístico”, *REFLEXUS – Revista Semestral de Teologia e Ciências da Religião*, Ano X, n. 16, 2016. p. 375-393.

⁴⁷ Cf. GAGER, John G. *Moses in Greco-Roman Paganism*. Nashville: Abigdon Press, 1972; RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. “A imagem de Moisés no mundo helenístico”, *Revista Jesus Histórico*, Vol. IX, n. 17, 2016. p. 116-132.

⁴⁸ É evidente que há um paralelo entre o Monte da Transfiguração e o Monte Sinai, onde Moisés foi transfigurado. Sobre Moisés no Monte da Transfiguração, cf. HUTTON, Rodney R. “Moses on the Mount of Transfiguration”, *Hebrew Annual Review*, Vol.14, 1994. p. 99-120.

⁴⁹ Sobre este texto, cf. BAKER, William R. “Did the Glory of Moses’ Face Fade? A Reexamination of καταργέω in 2 Corinthians 3:7-18”, *Bulletin for Biblical Research*, Vol. 10, n. 1, 2000. p. 1-15; FITZMYER, Joseph A. “Glory reflected on the face of Christ (2 Cor 3:7-4:6) and a Palestinian Jewish Motif”, *Theological Studies*, Vol. 42, Issue 4, 1981. p. 630-644; GUTHRIE, George H. “καταργέω and the People of the Shining Face (2 Corinthians 3:7-18)”, *Southern Baptist Journal of Theology*, Vol. 19, n. 3, 2015. p. 41-60.

Referências

- BAKER, William R. “Did the Glory of Moses’ Face Fade? A Reexamination of καταργέω in 2 Corinthians 3:7-18”, *Bulletin for Biblical Research*, Vol. 10, n. 1, 2000. p. 1-15.
- BRITT, Brian. *Rewriting Moses: The Narrative Eclipse of the text*. London/New York: T&T Clark, 2004.
- DOZEMAN, Thomas B. “Masking Moses and Mosaic Authority in Torah”, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 119, n. 1, 2000. p. 21-45.
- FITZMYER, Joseph A. “Glory reflected on the face of Christ (2 Cor 3:7-4:6) and a Palestinian Jewish Motif”, *Theological Studies*, Vol. 42, Issue 4, 1981. p. 630-644.
- FREUD, Sigmund. *Moisés e a religião monoteísta*. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.
- GAGER, John G. *Moses in Greco-Roman Paganism*. Nashville: Abigdon Press, 1972.
- GUTHRIE, George H. “καταργέω and the People of the Shining Face (2 Corinthians 3:7-18)”, *Southern Baptist Journal of Theology*, Vol. 19, n. 3, 2015. p. 41-60.
- GUYETTE, Fred. “The Genre of the Call Narrative: beyond Habel’s model”, *Jewish Bible Quarterly*, Vol. 43, n. 1, 2015. p. 54-59.
- HABEL, Norman. “The Form and Significance of the Call Narratives”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Vol. 77, 1965. p. 297-323.
- HARAN, Menahem. “The Shining of Moses’ Face: A Case Study in Biblical and Ancient Near Eastern Iconography”, In: BOYD BARRICK, W. et al (eds.). *In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlmström*. Sheffield: JSOT Press, 1984. (JSOTSup, 31), p. 159-173.
- HUTTON, Rodney R. “Moses on the Mount of Transfiguration”, *Hebrew Annual Review*, Vol.14, 1994. p. 99-120.
- KASHER, Rimon. “The Mythological Figure of Moses in Light of Some Unpublished Midrashic Fragments”, *The Jewish Quarterly Review*, 88, Nos. 1-2, July-October, 1997. p. 19-42.
- LEVIN, S. “The speech defect of Moses”, *Journal of the Royal Society of Medicine*, Vol. 85, October 1992. p. 632-633.
- McBRIDE, S. Dean. “Transcendent Authority: The Role of Moses in Old Testament Tradition”, *Interpretation*, vol. 44, 1990. p. 229-239.

- MOBERLY, R. W. L. *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34*. Sheffield: JSOT Press, 1983. (JSOTSup, 22).
- MORGENSTERN, Julian. "Moses with the Shining Face", *Hebrew Union College Annual*, v. 2, 1925. p. 1-27.
- NIHAN, Christophe. "Moses and the Prophets': Deuteronomy 18 and the Emergence of the Pentateuch as Torah", *Svensk Exegetisk Årsbok*, Vol. 75, 2010. p. 21-55.
- OTTO, Eckart. "Torah and Prophecy: A Debate of Changing Identities", *Verbum et Ecclesia*, Vol. 34, 2013. p. 1-5.
- PINKER, Aron. "A Goat to go to Azazel", *Journal of Hebrew Scriptures*, Vol. 7, Article 8, 2007. p. 2-25.
- PROPP, William H. "The Skin of Moses' Face – Transfigured or Disfigured?", *The Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 49, n. 3, July 1987. p. 375-386.
- RÖMER, Thomas. *The Horns of Moses: setting the Bible in its historical context*. Paris: Collège de France, 2013. (Leçons inaugurales).
- RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. "A imagem de Moisés no judaísmo helenístico", *REFLEXUS – Revista Semestral de Teologia e Ciências da Religião*, Ano X, n. 16, 2016. p. 375-393.
- _____. "A imagem de Moisés no mundo helenístico", *Revista Jesus Histórico*, Vol. IX, n. 17, 2016. p. 116-132.
- _____. "As interpretações de Azazel em Levítico 16", *Revista Ensaios Teológicos*, Vol. 2, N. 1, jun/2016. p. 11-29.
- SANDERS, Seth L. "Old Light on Moses' shining face", *Vetus Testamentum*, Vol. 52, n. 3, 2002. p. 400-406.
- SASSON, Jack M. "Bovine Symbolism in the Exodus Narrative", *Vetus Testamentum*, Vol. 18, Fasc. 3, Jul. 1968. p. 380-387.
- SHELL, Marc. "Moses' Tongue", *Common Knowledge*, Vol. 12, n. 1, Winter 2006. p. 150-176.
- STACKERT, Jeffrey. *A Prophet Like Moses: Prophecy, Law, and Israelite Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- TIGAY, Jeffry H. "'Heavy of Mouth' and 'Heavy of Tongue' On Moses' Speech Difficulty", *Bulletin of American Schools of Oriental Research*, No. 231, Oct. 1978. p. 57-67.

Submetido em: 23/01/2017

Aceito em: 26/06/2017